19e ANNÉE (2e série). — N° 38 — 23 SEPTEMBRE 1897

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

ÉCRITURE SAINTE

EXPLICATION DU PSAUME XX, LE NEUVIÈME DE L'OFFICE D'UN MARTYR

§ 1. *Explication littérale*

Le titre : *Au maître-chantre. Psaume de David*, nous fait connaître l'auteur et la destination du Psaume : il a été écrit par David, pour être chanté en public.

A quel occasion fut-il composé? Il est difficile de le savoir. Le P. Patrizi voit dans ce Psaume un cantique d'actions de grâces célébrant la défaite des Ammonites et la prise de Rabba leur capitale, événements qui eurent lieu dans cette fameuse guerre au cours de laquelle David devint adultère et homicide. Son affirmation a pour elle un ingénieux rapprochement entre le verset 4 du psaume : *Posuisti in capite ejus coronam de lapide pretioso*, et un passage du second livre des Rois relatif à cette guerre : *Tulit diadema regis eorum de capite ejus, habens gemmas pretiosissimas, et impositum est super caput David.* Elle a contre elle une forte invraisemblance : il est peu naturel, il est même contraire à la vérité, de prêter à David après son péché ce ton assuré avec lequel s'exprime ici sa confiance en Dieu.

Plus vraisemblable est l'opinion d'Eusèbe. D'après lui, le peuple hébreu remercierait Dieu de la promesse faite à David que le Messie naîtrait de sa race. Cf. 2 Reg. VII.

Théodoret, sans se préoccuper du titre qui assigne le Psaume à David, voit dans celui-ci une allusion à la guérison miraculeuse d'Ezéchias. Vid. verset 5 : *Vitam petiit a te, et tribuisti ei.*

Enfin nous devons dire que la plupart des commentateurs modernes, s'appuyant sur le titre du Psaume dans la version syriaque, en rapportent la composition, ainsi que celle du précédent, à la guerre que fit David aux Ammonites et aux Syriens commandés par Soba. Cf. 2 Reg. X.

De toutes ces controverses, nous ne retiendrons qu'une chose : au sens littéral, le psaume XX est une action de grâces que le peuple rend à Dieu pour une faveur, probablement une victoire, accordée à l'un de ses rois.

Par sa forme, ce psaume se divise en deux parties bien distinctes. Dans la première (2-8), le peuple parle à Dieu pour le remercier. Dans la seconde (9-13), il parle au roi pour promettre à sa confiance en Dieu de nouvelles victoires. Une invocation (14) résume à la fin toute la pensée du psalmiste.

Première partie. Les bienfaits accordés au roi sont décrits dans les premiers versets, sous les noms de bénédiction, de couronne, de longue vie, de délivrance, de gloire.

2. Domine in virtute tua lætabitur rex : et super salutare tuum exultabit vehementer.
3. Desiderium cordis ejus tribuisti ei : et voluntate labiorum ejus non fraudasti eum.
4. Quoniam prævenisti eum in benedictionibus dulcedinis : posuisti in capite ejus coronam de lapide pretioso.
5. Vitam petiit a te : et tribuisti ei longitudinem dierum in sæculum, et in sæculum sæculi.
6. Magna est gloria ejus in salutari tuo : gloriam et magnum decorem impones super eum.
7. Quoniam dabis eum in benedictionem in sæculum sæculi : lætificabis eum in gaudio cum vultu tuo.
8. Quoniam rex sperat in Domino : et in misericordia Altissimi non commovebitur.

Seigneur, le roi se réjouit de votre puissance, le salut que vous lui avez procuré le comble de joie. Vous lui avez accordé ce que désirait son cœur, vous ne lui avez pas refusé ce qu'imploraient ses lèvres. Vous l'avez prévenu par de douces bénédictions, vous avez mis sur sa tête une couronne enrichie de pierres précieuses. Il vous demandait la vie : vous la lui avez donnée, une longue durée de jours, à jamais et pour les siècles. C'est pour lui une grande gloire que vous l'ayez délivré, vous le comblez de gloire et d'honneur. Vous faites de lui l'objet de vos bénédictions éternelles, vous le faites tressaillir d'allégresse en lui montrant votre visage. C'est que le roi met sa confiance dans le Seigneur ; moyennant la bonté du Très-Haut, il ne sera point ébranlé.

Sans trop s'occuper des différents temps où la Vulgate met les verbes, il est clair qu'il faut

mettre au passé tous les verbes qui expriment les bienfaits accordés, et au présent ceux qui marquent les sentiments provoqués par ces bienfaits.

Ceux qui voient une liaison intime entre le Psaume XIX et le Psaume XX, qui font du premier une prière avant la bataille, et du second un *Te Deum* après la victoire, rapportent les mots *desiderium, voluntate* du v. 2, au v. 5 du Psaume précédent : *Tribuat tibi secundum cor tuum.*

Les mots qui suivent expriment en détail ce que Dieu a fait pour le roi. Au v. 4, *benedictionibus* signifie des faveurs réelles : ce sont les hommes, et non pas Dieu, qui bénissent avec de bonnes paroles. *Prævenisti* marque que David a obtenu la victoire plutôt qu'il ne s'y attendait. *Coronam de lapide pretioso :* selon l'hébreu, une couronne d'or épuré. — L'expression *longitudinem dierum in sæculum sæculi* du v. 5 s'applique bien à Jésus-Christ au sens spirituel ; peut-elle s'appliquer à David au sens littéral ? Oui ; car il est habituel à la Bible de désigner par un nom propre, non seulement la personne qui le porte, mais encore sa postérité. — Deux manières de comprendre *dabis eum in benedictionem,* v. 7 : Vous faites de lui l'objet de vos bénédictions ; ou bien : Vous faites de lui l'objet des bénédictions des hommes. C'est en ce dernier sens que la sainte Vierge disait : *Beatam me dicent omnes generationes. — Lætificabis eum cum vultu tuo :* Dans l'Ecriture, Dieu est dit faire bon visage à ses créatures, quand il leur est favorable. Il a aussi un autre visage pour les pécheurs, le visage de sa justice irritée, celui dont il est dit : *Vultus Domini super facientes mala.*

Le v. 8 donne la double raison des bienfaits extraordinaires dont le roi a été comblé : sa propre confiance, *sperat in Domino,* et la bonté de Dieu, *misericordia Altissimi.* Ce sont là également les deux motifs d'espérer pour le roi une perpétuelle prospérité. La seconde partie du Psaume va lui souhaiter cette prospérité.

Deuxième partie. Versets 9-13. Le peuple qui a cessé de parler à Dieu dès le verset 7, commence avec le v. 9 de parler au roi. Il lui annonce que toujours il triomphera de ses ennemis.

9. Inveniatur manus tua omnibus inimicis tuis; dextera tua inveniat omnes qui te oderunt.
10. Pones eos ut clibanum ignis in tempore vultus tui : Dominus in ira sua conturbabit eos, et devorabit eos ignis.
11. Fructum eorum de terra perdes : et semen eorum a filiis hominum.
12. Quoniam declinaverunt in te mala; cogitaverunt consilia quæ non potuerunt stabilire.
13. Quoniam pones eos dorsum : in reliquiis tuis præparabis vultum eorum.

Puisse ta main atteindre tous tes ennemis ; ta droite, atteindre tous ceux qui te haïssent. Tu feras d'eux comme une fournaise enflammée le jour où tu te montreras. Le Seigneur irrité les troublera, et le feu les consumera. Tu feras disparaître leur postérité de dessus la terre, leur race d'entre les enfants des hommes. Car si contre toi ils ont projeté le mal et tramé des complots, ils ne réussiront pas. Car tu leur feras tourner le dos ; tu prépareras leur visage pour les traits qui te restent.

Au v. 9 le premier hémistiche est simplement la tournure passive au lieu de l'actif. Pour avoir une phrase correcte, il faudrait la préposition *ab* devant *inimicis.*

Les mots *clibanus, ignis* du v. 10 marquent une violente et rapide destruction. Qu'on puisse les prendre au sens littéral, et non pas seulement au sens métaphorique, nous en avons pour preuve les châtiments que David infligeait parfois à ses ennemis vaincus. Voici par exemple comment il traita les habitants de Rabba, après la prise de cette ville : « Il les fit sortir, leur scia le corps, fit passer sur eux des roues armées de fers tranchants, les déchiqueta avec des couteaux et les jeta dans des fours à briques. » 2 Reg. XII, 31.

Au v. 11, le sens de *fructum* est donné par le parallélisme ; ce mot signifie les enfants.

Deux mots du v. 13 rendent la Vulgate à peu près inintelligible. L'hébreu très clair se peut traduire ainsi : « Tu leur feras tourner le dos avec ton arc, en décochant des flèches contre leur visage. » L'erreur de la Vulgate s'explique facilement, le mot hébreu *iether* signifiant à la fois *corde* et *reste ;* et le mot *theconen,* à la fois *préparer* et *diriger des flèches.*

Le dernier verset du Psaume est une invocation adressée à Dieu, un cri analogue à l' « Adveniat regnum tuum » du Nouveau Testament.

14. Exaltare Domine in virtute tua ; cantabimus et psallemus virtutes tuas.

Elevez-vous, Seigneur, dans votre force. Nous aimerons à chanter et à célébrer vos exploits.

§ 2. *Sens spirituel*

La tradition juive, la tradition chrétienne, enfin le contenu même du Psaume, tout concorde à nous faire reconnaître au Ps. XX le caractère messianique. Tous les anciens docteurs juifs voyaient le Messie désigné dans le roi de notre psaume ; les saints Pères qui l'ont cité ou expliqué, l'ont tous appliqué avec saint Augustin à Jésus-Christ ; enfin il n'est pas douteux qu'il ne soit aussi facile à entendre du Sauveur que de David lui-même. Il est donc bien certain qu'au sens spirituel le Psaume XX chante le triomphe de Jésus-Christ sur ses ennemis, et le châtiment qu'il leur infligera au dernier jour.

Nous ne pouvons pas le mieux prouver qu'en résumant ici l'homélie de saint Augustin sur le Psaume XX.

1. Le titre *In finem* indique bien que c'est du Christ qu'il s'agit. Car, suivant saint Paul, *Finis legis Christus.* (Rom., X, 4.)
2. Seigneur, le roi Jésus se réjouit de ce que par votre puissance il s'est fait chair, et de ce que grâce à sa rédemption il a mérité le salut à tous les hommes.
3. Ce que son âme désirait, vous le lui avez donné. Il désirait manger la pâque avec les siens (Luc, XXII, 15), donner sa vie pour la reprendre ensuite (Joan., X, 18),

enfin laisser la paix à ses disciples (Joan., xiv, 27). Il en a été comme il le voulait.

4. Parce que vous l'aviez prévenu de votre douce bénédiction, le fiel de nos péchés n'a pu lui nuire. Dès le début de sa prédication il a été entouré, comme il convenait à un roi, d'une couronne de pierres précieuses, c'est-à-dire de ses disciples qui ont commencé à le faire connaître.

5. Il vous a demandé de le ressusciter et de le glorifier (Joan., xvii, 1). Vous lui avez accordé de vivre de longs siècles sur terre par son Eglise ;

6. Et, gloire plus grande encore, vous le placerez au ciel à votre droite pour l'éternité.

7. Vous le bénirez à jamais ; et votre bénédiction consistera à réjouir par la vue de votre divinité cette humanité qu'il a élevée jusqu'à vous.

8. Parce qu'il est humble de cœur et se confie en Dieu, il ne sera point ébranlé quand il s'abaissera jusqu'à la mort de la croix.

9. O roi Jésus, vos ennemis n'ont pas voulu reconnaître votre puissance, quand vous vous êtes humilié pour eux ; vous la leur ferez sentir au jour de votre jugement.

10. Vous les consumerez par un double feu : le feu intérieur du remords, et la flamme éternelle de l'enfer.

11. Vous bannirez de la terre des vivants leurs fruits, c'est-à-dire leurs œuvres et les âmes qu'ils ont séduites.

12. Vous les traiterez ainsi, parce qu'ils ont voulu vous mettre à mort pour se soustraire à votre règne, sans y réussir du reste.

13. Vous les mettrez derrière vous, c'est-à-dire au nombre des choses que vous méprisez. En leur abandonnant (reliquiis tuis) les convoitises terrestres, vous préparez leur visage à une grande confusion, pour le jour où ils devront les quitter.

14. Vous, Seigneur, qu'ils n'ont pas voulu reconnaître dans vos abaissements, levez-vous dans votre force ; et nous célébrerons dans nos cantiques les hauts faits de votre puissance.

§ 3. *Sens liturgiques*

La liturgie nous fait réciter le Psaume xx à trois des fêtes du Sauveur : l'Ascension, l'Exaltation de la Sainte Croix, la Couronne d'épines. Pour cette dernière fête, c'est le v. 4 qui fournit l'antienne : « *Super caput ejus posuisti coronam de lapide pretioso.* » Pour les deux premières, c'est le v. 14 : *Exaltare Domine in virtute tua.*

A toutes ces fêtes le sens liturgique ne saurait être différent du sens spirituel. En récitant ce Psaume, nous remercions Dieu d'avoir rendu son Fils victorieux de la mort et de l'enfer ; et nous lui demandons qu'il continue à triompher de ses ennemis qui sont aussi les nôtres.

On récite encore le Ps. xx aux fêtes des Confesseurs et des Martyrs. En ceux-ci nous voyons des compagnons de Jésus-Christ, des hommes qui ont partagé ses souffrances afin de partager aussi ses victoires. Aussi l'Ecriture les appelle-t-elle des rois et des prêtres. Vid. Apoc., v, 10. Quand nous récitons le Psaume xx au jour de leurs fêtes, nous remercions Dieu qui leur a donné la victoire, et nous lui en demandons une pareille pour nous.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Deux mots, cher *Ami*, à propos de philosophie. Je suis de ceux qui goûtent beaucoup le *Journal d'un Evêque* et suivent avec intérêt les critiques dont il est l'objet chez vous. Vous y avez, entre autres, relevé deux « inexactitudes » : l'une à propos du prétendu *doute méthodique* de Descartes, l'autre touchant cette phrase que Yves Le Querdec met dans la bouche de son héros, Mgr Péchanval : *La philosophie universitaire pourrait bien être la philosophie tout court*, c'est-à-dire, en somme, la vraie philosophie.

Permettez-moi là-dessus une double observation.

I. — Descartes n'a jamais appelé son doute *doute méthodique*. Lui-même ne lui donne que le nom d'*hyperbolique*. Votre correspondant, par son étonnement, prouve bien qu'il n'a pas lu Descartes plus que le professeur de philosophie de Châteaurenard.

L'appellation « doute méthodique » est, il est vrai, devenue traditionnelle, à partir des premiers disciples de Descartes, et Régis l'emploie. On s'en sert partout dans l'Université comme ailleurs.

A-t-on raison ? Reste-t-on par là fidèle à la vraie pensée de Descartes ? Je ne le crois pas plus que ne l'a cru Mgr Péchanval.

Descartes en disant : « Je regarderai comme absolument faux tout ce en quoi je trouverai la moindre raison de douter, » savait très bien qu'il exagérait, que c'était là une hyperbole, et c'est pour cela qu'il appelle ce doute hyperbolique et non pas méthodique. Un tel doute n'est pas nécessairement compris dans la méthode définie par les quatre règles de la II^{e} partie du *Discours*. Ce n'est qu'un procédé d'argumentation, un *a fortiori* contre les sceptiques. Si, en exagérant ainsi le doute, je trouve quand même une vérité certaine, le scepticisme ne pourra plus être soutenu. Telle est la pensée de Descartes.

II. — Je souscris pour ma part très volontiers à ce mot écrit par Yves Le Querdec dans la première partie du *Journal d'un Evêque* : « La philosophie universitaire pourrait bien être la philosophie tout court. »

On a l'habitude dans le clergé, — et même chez l'*Ami*, — de parler de *philosophie universitaire*. Or, il n'y a pas de philosophie universitaire. C'est pour cela que ce que plusieurs, parmi les membres du clergé, appellent « la philosophie universitaire » pourrait bien être « la philosophie tout court. »

Ce qui caractérise, en effet, la philosophie en elle-même, c'est de n'être ni telle ni telle, de ne se confondre avec aucun système, de demeurer au-dessus. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle est « la philosophie. » La philosophie n'est ni thomiste, ni scotiste, ni aristotélicienne, ni platonicienne, ni cartésienne, ni scolastique ; elle est la recherche rationnelle des vérités métaphysiques et le catalogue systématique de ces vérités.

Une philosophie universitaire serait l'opposé même d'une philosophie. C'est parce que l'Université n'a pas sa philosophie, qu'on peut s'y trouver tout à fait à l'aise. Du temps de Victor Cousin, c'eût été plus difficile.

L'*Ami du Clergé* est beaucoup lu. Vous ne trouverez pas mauvais que je me permette d'y défendre mon collègue et ami Le Querdec.

R. — Cette lettre nous vient d'un professeur de philosophie de l'Université. Nous l'en remercions doublement, puisqu'elle nous prouve que le monde laïque où l'on pense veut bien nous honorer de son attention, et qu'elle nous fournit une nouvelle occasion de parler à nos lecteurs d'Yves Le Querdec, qui est déjà de vieille date leur ami.

On nous invite à donner des explications complémentaires sur ce que nous avons dit déjà, un peu trop brièvement peut-être, à propos du « doute méthodique « et de la « philosophie universitaire ». Les voici.

I. *Doute méthodique*. — Distinguons bien la question de fait d'avec la question de droit.

Tout d'abord, il s'agissait de savoir si l'expression *doute méthodique* employée par un professeur de philosophie de grand-séminaire, pour désigner le procédé dubitatif du *Discours de la méthode*, méritait le reproche que lui adressait Mgr Péchanval, d'être une appellation impropre, de fausse attribution, de nature à fausser la pensée de Descartes et à laisser croire que ceux qui l'emploient n'ont pas lu ses œuvres. Il faut dire *hyperbolique*, remarquait Mgr Péchanval, et remarque aussi notre savant contradicteur d'aujourd'hui. A quoi nous répondons qu'il faut dire *méthodique*, et non point *hyperbolique*, puisque tel est l'usage universellement reçu partout, dans notre monde ecclésiastique tout comme dans les milieux universitaires.

Que Mgr Péchanval se montre érudit pointilleux en faisant remarquer que Descartes s'est servi du mot *hyperbolique* et jamais du mot *méthodique*, nous ne le contestons pas. Mais nous pensons qu'il y a sévérité exagérée de sa part à trouver mauvais qu'un petit professeur clérical de philosophie suive tout bonnement dans son langage la coutume générale

Quem penes arbitrium est et jus et norma loquendi.

C'est donc une affaire entendue. Descartes a dit *hyperbolique*, mais nous disons et nous devons dire, après Régis, et tous ses disciples, et l'Université tout entière, *méthodique*. Voilà pour la question de fait.

Au fond et en droit, a-t-on eu raison d'adopter et de conserver cette épithète ? Non, si elle est de nature à fausser la pensée cartésienne; oui, si elle caractérise suffisamment l'emploi du doute tel que le propose le *Discours de la Méthode*.

A notre avis, ces deux qualificatifs ne s'excluent pas le moins du monde. Le doute de Descartes est hyperbolique, soit; il l'avoue, et tout le monde l'entend ainsi. Mais quelle est, je vous prie, la raison de son emploi, sinon l'intention de s'en servir comme d'un *moyen*, d'un procédé, et donc d'une « méthode » pour arriver à découvrir la vérité? Or, on peut, ce semble, fort bien appeler « méthodique » tout ce qui est principe ou élément de méthode.

Pour être plus précis encore, disons qu'il y a deux sortes de doute *exagéré* (hyperbolique) : le doute exagéré sur un point accidentel de controverse critériologique, sans qu'on en veuille faire autre chose qu'une application transitoire de l'esprit à un jugement en passant; et puis le doute exagéré dont on entend faire une pierre de touche générale, une sorte de criterium logique universel pour mettre à l'épreuve la certitude de tous les jugements de notre esprit et voir quels sont ceux qui pourront à la fin surnager, disons : échapper au naufrage. Hyperbole dans les deux cas, c'est clair; mais hyperbole accidentelle dans le premier, et hyperbole de principe, hyperbole de méthode, dans le second.

Le doute cartésien est donc bien un doute hyperbolique-méthodique, et, encore que Descartes ne lui donne pas ce dernier qualificatif, il semblait assez légitime de le lire entre les lignes d'un livre consacré à la « Méthode », et de l'appliquer à un procédé qui en somme constitue la base fondamentale de toute la critériologie cartésienne.

Un tel doute, dit-on, n'est pas nécessairement compris dans la méthode définie par les quatre fameuses règles. Pardon! Il y est compris comme le point dans la ligne dont il est l'origine, comme les fondations dans l'édifice.

Toute méthode a un point de départ, un principe régulateur qui en est l'âme et garantit le bon choix de la route qu'elle se propose d'ouvrir à l'intelligence en quête de la vérité. Telle l'affirmation d'une personne digne de foi ou la plaque indicatrice qui garantit à l'avance au voyageur l'exactitude et la sécurité du chemin inconnu où il doit s'engager pour arriver à son but.

Le doute hyperbolique de Descartes, en tant qu'il le mène à la règle critériologique suprême de l'évidence, est précisément ce point de départ de toute sa méthode; il s'y trouve donc dès lors essentiellement compris, sinon à titre de formule particulière de détail, au moins comme élément initial absolument essentiel.

D'où il suit que l'on a pu avec raison l'appeler méthodique sans rien lui enlever pour cela de son caractère hyperbolique.

Notre éminent contradicteur y voit lui-même un « procédé d'argumentation », donc sans doute aussi quelque chose de méthodique, qui tient à la méthode. Nous le prions de remarquer qu'il ne suit point du tout de notre manière d'appeler et d'entendre le doute du *Discours de la méthode*, que nous prêtions à Descartes des intentions noires qu'il n'a pas eues. Le cher homme n'avait certainement pas vu tout ce que les mécréants tireraient plus tard fort logiquement de son « procédé d'argumentation. » Nous prenons le doute cartésien tel qu'il est, en soi, dans sa formule doctrinale, et point du tout tel qu'il a pu être dans l'intention de son auteur. Que nous importe la pensée de derrière la tête d'un écrivain? On peut le tenir pour fort honnête homme, pas sceptique du tout, subjectivement on ne peut plus orthodoxe, et constater cependant qu'il a écrit des choses détestables.

Si donc dans nos manuels de séminaires on frappe ferme sur le système du doute méthodique cartésien, on a cent fois raison, puisque *en soi* le système ne vaut rien. Le philosophe ne doit voir que les idées; au biographe de s'occuper des hommes. Et, pour le dire en passant, si la critique

pure de l'idée a parfois l'inconvénient de rejaillir désagréablement sur la personne qui l'a émise, le souci de la personne, de son côté, présente le grave danger de rapetisser souvent l'erreur aux dimensions tout individuelles de celui qui en est l'auteur.

On a aujourd'hui une tendance prononcée à mêler beaucoup de biographie à la philosophie, à exagérer le culte du respect dû aux personnes. C'est ainsi que les fausses doctrines arrivent aisément à perdre leurs arrêtes vives, leur vrai relief, leurs vilaines couleurs, quand on ne les voit plus que baignées et estompées dans l'auréole des excellentes intentions et qualités personnelles de leurs auteurs. La réhabilitation moderne de tant de coryphées d'hérésies en tous genres a été à notre avis un puissant dissolvant de la vérité, une des causes, sinon la principale cause, de cette décomposition sociale, par diminution de vérités, que nous déplorons tous.

Nous dirons donc de Descartes tout le bien que peut mériter sa personne, afin qu'on ne nous accuse pas de manquer de charité et d'ignorer l'histoire, mais nous continuerons à battre en brèche le plus énergiquement et le plus raisonnablement possible la fameuse machine de guerre antiphilosophique qui porte son nom : le doute méthodique.

II. *La philosophie universitaire.* — Nous sommes ici plus embarrassés ! L'Université renferme d'excellents professeurs dont plusieurs sont de nos amis, celui qui nous écrit aujourd'hui par exemple. Nous voudrions, sans cesser de dire la vérité, ne désobliger personne, et arriver même, si possible, à prouver qu'on sait chez nous, malgré des divergences de détail, rester courtois et affectueux même dans la critique. Essayons.

Celui qui écrit ces lignes a fait toutes ses études classiques, y compris les grades académiques, dans l'Université ; il y a, dans l'enseignement secondaire et supérieur des facultés, étudié largement la philosophie. Ayant fréquenté les deux milieux, clergé et université, il ose espérer qu'on voudra bien croire à son sincère désir de parler de l'un et de l'autre avec une suffisante impartialité.

C'est un lieu commun, dans le monde universitaire, que de supposer chez le clergé un parti pris d'appréciation désavantageuse à l'égard de l'enseignement laïque, parti pris qu'on explique couramment par la prétendue ignorance où est le monde ecclésiastique des hommes et des choses qui sortent du cadre de ses préoccupations professionnelles.

Il y a dans ce jugement une part de vérité et beaucoup d'erreur.

Il est bien certain qu'il se rencontre chez nous des esprits trop fermés aux communications du dehors, étroits par là même et mal disposés à voir tel qu'il est le monde où ils n'ont pas l'habitude de vivre ; il en est de même, et dans une plus large proportion encore, du côté de l'Université. Mais ce serait faire injure gratuite au clergé de France que de le rendre tout entier solidaire des jugements précipités de quelques-uns de ses membres.

Restons sur le terrain de la philosophie. Yves Le Querdec pourrait trouver chez nous des intelligences très capables d'apprécier, tout comme lui, en connaissance de cause, la philosophie qui s'enseigne dans l'Université ; et si nous-mêmes nous avons, pour user d'un terme reçu, parlé de *philosophie universitaire*, ce n'est point que nous fussions éloigné de l'idée que s'en fait notre correspondant. Mais enfin, quand on veut être compris, peut-on faire autre chose que d'employer le langage reçu que tout le monde comprend ?

Nous savons fort bien qu'il n'y a pas de « philosophie universitaire », mais bien « des philosophies universitaires », presque autant que de professeurs, chacun y mettant très librement du sien, et aucun principe supérieur d'unité n'étant là pour synthétiser dans un ensemble quelque peu harmonique toutes ces bigarrures disparates de l'enseignement donné publiquement aux élèves dans nos écoles de l'Etat.

Si donc on emploie le mot *universitaire* pour caractériser le genre de philosophie qui s'y donne, il n'y a pas là grand péril d'équivoque, ni à craindre que personne s'imagine une philosophie unique, à principes fixes et identiques partout, uniformément comprise et enseignée par tous les professeurs sur toute la surface du territoire français.

Hélas ! chacun sait trop que la philosophie universitaire, c'est plutôt « l'absence de philosophie, » par là même qu'elle est la collection de toutes les philosophies possibles et impossibles, et à moins de confondre la philosophie avec l'histoire des philosophies, le défenseur d'Yves Le Querdec ne pourrait guère soutenir qu'un pareil genre d'étude mérite le nom de philosophie.

La philosophie tout court, c'est-à-dire enfin la vraie philosophie, la philosophie sans épithète, est autre chose qu'une histoire des idées et un catalogue systématique des théories spéculatives écloses dans la cervelle humaine depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours.

La philosophie n'est même pas, comme on nous le dit, la recherche rationnelle des vérités métaphysiques, laquelle est œuvre de logique et non de philosophie proprement dite. La « recherche » est affaire de méthode, et la science ou connaissance scientifique, affaire de philosophie.

Et c'est justement parce qu'il y a beaucoup d'érudition et peu de science *(cognitio certa et evidens rerum per causas)* dans la philosophie universitaire, que nous ne consentons pas du tout à y voir la philosophie tout court.

Car enfin, parmi vingt systèmes imaginés pour expliquer l'origine de nos idées universelles, il ne peut y en avoir qu'un de vrai. Le philosophe tout court est celui qui mettra la main dessus et en fera l'aliment de ses jugements intellectuels. Il logera les autres dans sa mémoire, à titre de curiosités, et c'est tout.

Appellerez-vous philosophe celui qui s'en tiendra à l'étude et à la conservation mnémonique des vingt systèmes à la fois ?

Mais, direz-vous, s'il ne peut se prononcer, n'est-il pas déjà assez philosophe de les bien entendre tous, de les comparer, de les classer systématiquement? Non, c'est un homme d'érudition et point un homme de science. Il pourrait augmenter indéfiniment sa collection, sans jamais être arrivé à saisir la vérité, ce qui est proprement faire acte de philosophie tout court.

Voilà précisément ce qui est advenu à nos penseurs contemporains de l'Université. Pour bien des raisons que nous n'avons pas le loisir de développer ici, ayant abandonné la précieuse lumière « auxiliaire » de la foi chrétienne et l'enseignement traditionnel des Docteurs de l'Eglise, faisant fi de toutes règles d'autorité extrinsèque, livrés aux seules forces naturelles — et quelles forces! — de leur esprit, *evanuerunt in cogitationibus suis*, ils en sont venus fatalement, et de très bonne heure, à douter beaucoup, presque de tout; ne pouvant ou n'osant plus embrasser la vérité, toujours plus obscurcie à leurs yeux ou pratiquement plus gênante, n'osant plus se prononcer sur rien ou à peu près, ils ont voulu garder au moins l'illusion de la philosophie et se sont jetés sur la minutieuse histoire descriptive des systèmes.

Les plus hardis ont fait de l'éclectisme; les autres plus modestement se sont contentés de rester historiens. Au temps de Cousin, il y avait encore, grâce à la tyrannique influence du Maître, une apparence d'unité dans l'enseignement philosophique de l'Université; aujourd'hui, à part les exagérations encore « mal portées » du socialisme ou d'un matérialisme trop brutal, tout est toléré, et la philosophie universitaire est devenue en fait l'absence quasi totale de « philosophie tout court ».

Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait de vrais et fort bons « philosophes tout court » dans l'Université, parmi lesquels nous rangeons avec plaisir notre honorable contradicteur, et aussi notre bon ami Yves Le Querdec. Mais ils doivent savoir tous les deux que c'est là l'exception. Qu'on la multiplie, plus encore que nous ne serions disposé à le faire, il n'en restera pas moins vrai que, pour l'ensemble, il y a de trop mauvaises et trop variées philosophies dans l'Université pour que la philosophie universitaire, à cause de ses contradictions mêmes, arrive jamais à mériter d'être appelée la philosophie tout court.

Nous avons à dessein exagéré un peu la force de notre argument pour le mieux faire saisir. En réalité, sur plus d'un point très important, la philosophie des écoles de l'Etat, au moins jusqu'à ces derniers temps, a présenté une certaine cohésion, une unité même, qui pouvait à nos yeux lui donner une physionomie caractéristique et mériter l'emploi de l'épithète spécifique qui lui a été de bonne heure appliquée.

Qu'on veuille bien nous comprendre: il s'agit d'un raisonnement basé sur un fait d'expérience, et nous prenons l'expérience dans sa généralité, en négligeant les rares exceptions possibles qui pourraient par hasard la contredire.

La théorie des trois facultés ou sources de facultés : entendement, sensibilité, volonté — la théorie de la perception externe par intervention plus ou moins directe de l'intelligence — la théorie de la sensation « pure réceptivité » sans acte propre et sensitif de connaissance — la théorie de l'intelligence des bêtes — la théorie qui fait de l'imagination et de la mémoire des facultés intellectuelles — la théorie des idées innées sous une forme ou sous une autre — la négation universelle de la théorie scolastique de la sensation, des passions, de la genèse des idées universelles, des sens internes, des espèces moyens de connaissance, etc., pour ne parler que de celles-là, au hasard, sont autant d'erreurs fondamentales, autant de points de divergences profondes avec notre philosophie à nous, et autant de principes qui ont été, dès le début, et pendant longtemps, et encore aujourd'hui, communs presque à toutes les « philosophies » enseignées dans l'Université en dehors de l'influence traditionnelle des doctrines ecclésiastiques.

Interrogez un de nos séminaristes qui a étudié les deux philosophies, celle du séminaire et celle toute différente qu'il faut présenter au baccalauréat pour avoir chance d'y être reçu, il saura vous dire la différence. Il vous énumérera, comme ci-dessus, les profondes oppositions qu'il a remarquées dans les deux enseignements, et vous n'oserez guère lui dire que la philosophie appelée par lui *universitaire* n'est pas, en fait et dans ses grandes lignes, celle qui forme le fonds commun de tous les manuels qni ont circulé dans nos lycées depuis 80 ans.

Ce n'est donc pas tout à fait sans bon motif, nullement par parti pris *a priori*, qu'on parle, dans le clergé et chez son *Ami*, de la *philosophie universitaire*. Chacun, chez nous, sait ce que cela veut dire, et notre savant correspondant voudra bien reconnaître qu'il n'y a ni ignorance, ni équivoque, ni intention de dénigrement, à parler ainsi.

Il est vrai que, depuis quelques années, ce fonds commun, ce stock de vieilleries cartésiennes ou autres, qui a constitué assez uniformément la moëlle de tous les « Bénards » du temps passé, tend à se disloquer et à faire place à une variété plus grande d'idées et de formules. Il est cependant des théories « universitaires », surtout en psychologie, qui tiendront longtemps encore. Mais, là où notre contradicteur « se meut à l'aise » et voit un progrès pour la philosophie, nous voyons, nous, tout juste l'opposé, une décomposition fâcheuse, prélude avant-coureur d'une parfaite anarchie dans les idées, avec, au bout, l'agnosticisme pour fatal dénouement.

Le jour où chaque professeur, de Caro et Janet à Berthelot et Jaurès, pourra en toute liberté inoculer à ses élèves le petit poison philosophique spécial de son invention, — et Dieu sait si la collection de ces germes de mort intellectuelle a grossi depuis trente ans! — ce jour-là, qui n'est pas loin, qu'on

prépare inconsciemment peut-être dans l'Université sous le couvert du libéralisme dans les idées, ce jour-là, nous verrons le triomphe de la philosophie tout court, la mort de la raison, de la foi et de la morale, la ruine de la France.

Un mot encore. La philosophie, dit-on, n'est ni platonicienne, ni aristotélicienne, ni thomiste, ni scotiste, ni cartésienne, ni scolastique, etc. Entendons-nous. Si ces qualificatifs désignent des opinions *personnelles* fausses, d'accord. La vérité est transcendante, abstraite, indépendante des individus. L'erreur seule a une marque de fabrique.

Mais si ces qualificatifs désignent seulement le « lieu » où se trouve la vérité, les ouvrages et les écoles qui la contiennent, puisque enfin il faut bien qu'elle soit dans des ouvrages et dans des écoles sous peine de ne jamais paraître au grand jour de la publicité, — la question change et l'emploi de l'épithète n'a rien de répréhensible.

La philosophie qu'on trouve dans saint Thomas et dans l' « Ecole » constituée par ses nombreux disciples est pour nous, au moins en substance et dans toutes ses grandes lignes, la vraie philosophie, la philosophie tout court au sens propre de l'expression. En quoi avons-nous tort de l'appeler thomiste, si, en définitive, nous ne voulons par là indiquer rien autre chose que le nom de la source d'où elle émane, de l'écrin où elle est renfermée ?

Nous ne sommes point assez sots pour l'accepter comme vraie uniquement parce que saint Thomas ou tout autre cerveau humain l'aurait de son propre fonds inventée. Elle s'est imposée naturellement à l'intelligence de saint Thomas, comme elle s'impose encore aujourd'hui naturellement à la nôtre, par sa propre intelligibilité intrinsèque. Saint Thomas a eu le mérite génial de la formuler dans une exposition doctrinale qui nous dispense désormais de recommencer le pénible labeur de recherches qu'il a dû s'imposer pour arriver à la mettre en bonne lumière. Voilà de quoi nous lui sommes reconnaissants, et pourquoi nous sommes thomistes ou scolastiques, nullement parce que la personne de saint Thomas nous plaît alors que nous goûtons moins celle de Scot.

Sans être cartésien, on aime infiniment les idées claires chez nous. Qu'on nous permette donc un exemple un peu vulgaire sans doute, mais très suggestif.

Dans une pharmacie vous voyez dix flacons sur une étagère. Neuf renferment des compositions chimiques artificiellement préparées ; un seul contient de l'eau pure. Chacun cependant porte son étiquette. Il y a de l'eau dans tous plus ou moins, nous le supposons. Dire que l'eau pure est dans le flacon nº 3, ou renvoyer qui demande de l'eau pure au flacon nº 3, est-ce donner à entendre que l'eau qui s'y trouve est un produit artificiel, uniquement parce que nous sommes dans une pharmacie et que le bocal porte une étiquette ?

Ainsi de la philosophie. On l'a soumise, depuis trois siècles surtout, à des manipulations pharmaceutiques très variées, et Dieu sait le nombre incalculable de flacons philosophiques où il en reste à peine des traces, de flacons où, au lieu d'eau pure, il n'y a plus que des combinaisons plus ou moins vénéneuses à l'infini !

La marque platonicienne n'était déjà pas trop mauvaise ; l'aristotélicienne était meilleure ; la cartésienne ne vaut pas cher, et il faut bien se garder de la positiviste, de la kantiste, de l'hégélienne, de l'agnostique, etc., etc. Nous disons, nous, que la scolastique est excellente, c'est le flacon nº 3, l'eau pure tout court, ou à peu près ; et nous plaindrions celui qui prétendrait la trouver dans le mélange informe de tous les liquides ensemble. Passe encore s'il en voulait faire la distillation générale pour arriver à recueillir quelques gouttes de l'eau rêvée. Mais ce procédé supposerait de sa part : 1º la persuasion qu'il y a un peu d'eau partout, ce qui n'est pas vrai ; 2º que l'opération n'a pas encore été faite avant lui, ce qui n'est pas vrai ; 3º qu'il est en état, à lui tout seul, de la mener à bien, ce qui n'est pas vrai. Que de peines inutiles et de déceptions il s'épargnerait s'il s'en tenait tout bonnement au flacon nº 3 : philosophie scolastique, eau pure, vérité tout court !

Et voilà pourquoi, si nous accordons à l'éminent professeur d'Université qui nous écrit aujourd'hui, que la philosophie vraie n'est ni platonicienne, ni cartésienne, etc., nous ne saurions lui laisser ajouter : ni *scolastique*, et ce pour les raisons ci-dessus alléguées et pour quelques autres encore qu'il saura sous-entendre.

Pour lui épargner l'embarras d'une réplique inutile, nous donnons tout de suite la réponse à une objection qui doit sans doute se présenter à son esprit.

Fort bien, nous dira-t-il ; je ne demande pas mieux que d'aller droit au flacon précieux, perdu parmi tant d'autres dans votre immense droguerie philosophique. Mais qui me dira que le flacon nº 3 est le bon, le meilleur, l'eau saine que je cherche ? Il faut donc que j'y goûte, et que je goûte par là même à tous les autres...

Qui vous le dira ? — L'Eglise. Et ce n'est pas d'aujourd'hui qu'elle vous le dit. Mieux que cela, pour plus de sûreté, elle a mis son empreinte de contrôle sur cette étiquette. Point d'erreur possible. C'est la philosophie de saint Thomas, la philosophie scolastique, que Léon XIII a proposée au monde catholique dans son Encyclique *Æterni Patris,* comme étant *la philosophie tout court,* ainsi d'ailleurs que l'ont constamment fait bien d'autres Papes avant lui.

Entre catholiques, l'argument a sa valeur. Nous ne pouvions le passer sous silence. Nous le soumettons à l'attention de notre correspondant, non sans l'assurer une fois encore que, si nous n'aimons pas la philosophie universitaire prise dans son ensemble, nous n'entendons pas non plus la rejeter comme un bloc, car elle renferme d'excellentes parties ; et que, en tous cas, nous

sommes et resterons toujours pleins d'affectueux respect pour tous ceux qui, comme lui, savent si brillamment en faire valoir les bons côtés dans l'intérêt de l'Eglise et de la foi catholique.

Q. — Quelqu'un, sans devenir plus riche, cause plusieurs petits dommages qui dans leur ensemble constituent matière grave. Est-il tenu *sub gravi* à restituer? *Quid*, si c'est à la même personne, sans qu'il y ait eu péché grave? *Quid*, si c'est à différentes personnes avec ou sans péché grave *subjective*? Les petits dommages sont supposés s'unir.

R. — Bien vaste votre question, cher confrère, et difficile à résoudre dans les termes un peu vagues où vous la posez. Pour y mettre de l'ordre, posons des cas pratiques différents correspondant aux données de votre consultation.

1er Cas. — Pierre est grand amateur de tir à la carabine Flobert. Il s'y exerce fréquemment dans son jardin sur une cible un peu étroite et placée à forte distance; d'où il résulte que, malgré son adresse, bon nombre de coups portent en dehors de la cible et vont atteindre, en les brisant, les ardoises d'un toit qui se trouve en face, sur la propriété du voisin. Pierre sait parfaitement que chaque balle égarée sur le toit démolit une ardoise, il y pense et consent très nettement au dommage, d'ailleurs fort léger, qu'il cause ainsi à autrui. Au bout d'un certain temps, il arrive que la toiture se trouve sérieusement endommagée, percée comme une écumoire, et en telles conditions que sa réparation devra occasionner au propriétaire des frais qui s'élèveront à une somme que les moralistes regardent tous comme grave et matière à péché mortel. A supposer que Pierre ne reçoive, pour une raison ou une autre, aucune réclamation du voisin, à quoi est-il tenu en conscience ?

Réponse. — Distinguons :

a) Si Pierre, dès le début, a prévu la gravité du dommage futur total, et a consenti à en porter la responsabilité, il s'est rendu coupable d'une faute mortelle dès l'instant où il a eu l'intention de causer un tort grave à autrui. Bien que légers en soi, *ratione materiæ*, dans leur individualité séparée, tous ces petits dommages ont, virtuellement d'abord, et plus tard réellement, constitué un tout homogène qui était une matière grave. Donc, pas de doute ici : matière grave, faute grave, obligation grave de réparer le dommage.

b) Si Pierre, à chaque séance de tir, n'a eu que l'intention de démolir deux ou trois ardoises en passant, sans relier cette intention aux séances passées et futures, il n'y a plus que matière et faute légère, et dans aucun de ces cas séparés il n'est tenu *sub gravi* d'accorder réparation. Mettons que c'est un étourdi qui oublie ce qu'il fait d'une fois à l'autre et n'a pas un seul instant la pensée qu'il peut par ce fait endommager gravement dans l'ensemble la toiture du voisin. L'hypothèse est peut-être pratiquement difficile à réaliser. Elle est admissible cependant, et bonne en tout cas à imaginer pour la clarté de nos réponses. Nous y reviendrons tout à l'heure avec détail.

c) Si Pierre, après un certain nombre de « séances vénielles » (on nous comprend), s'aperçoit que tout de même les ardoises commencent à être trouées et à dégringoler en grand nombre, sa situation morale devient critique. Que va-t-il faire? S'il passe outre et continue, il a le sentiment qu'il va mettre le comble à une matière, légère jusqu'à présent, mais tout près de devenir grave ; dès lors une nouvelle séance le met en cas de péché mortel et obligation grave de réparer, bien qu'il n'y casse en fait qu'une faible quantité d'ardoises nouvelles, intactes jusqu'alors. Voilà comment une matière légère *ex se* peut, vu sa connexion avec une matière précédente, également non grave, être l'objet suffisant d'un désordre grave de volonté, d'un consentement à une faute mortelle, et d'une obligation de réparer, *sub gravi*.

d) Pierre n'a réfléchi sérieusement à rien depuis qu'il a *commencé* ses exercices de tir. Il sait et comprend fort bien qu'il cause de temps à autre un tort à autrui ; mais ce sont là pour lui matières légères et seulement occasions de péchés véniels. Or, voilà qu'un beau jour il se prend à fixer le toit en question, et, à sa grande stupéfaction, il le trouve entièrement criblé de trous de balles. Il s'arrête et change sa cible de place pour la prochaine fois, mais se demande à quoi il est tenu en conscience pour le dommage causé. Il hésite et vient vous consulter : que lui direz-vous?

Qu'il a l'obligation *sub gravi* de réparer? Il vous répondra que, n'ayant à aucun instant commis de faute théologique grave, il ne saurait être tenu à réparation *sub gravi*, les auteurs de morale enseignant en effet que l'obligation de la restitution pour « damnification » suit la gravité du péché commis dans l'acte injuste d'où provient le dommage.

Convaincu par cette raison, lui direz-vous qu'il peut se tenir tranquille et laisser le voisin restaurer tout seul sa toiture sur ses propres deniers? Il pourra vous objecter que, si les fautes ont été légères, finalement la matière est grave dans son ensemble et qu'il n'y a vraiment pas de différence entre prendre 200 francs dans la poche du voisin et le forcer à les tirer de lui-même pour boucher les trous qu'on a faits à sa propriété.

Le sentiment de beaucoup le plus commun en théologie morale donne raison à la seconde réponse et condamnerait notre homme *sub gravi* à réparer tout le dommage qu'il a causé. (Cf. Carrière, *De Just. et Jure*, n. 1159; Lugo, *eod. tit.*, d. VIII, n. 68; Sanchez, *Decalog.*, l. I, c. IV, n. 10.)

Plus faible au point de vue de la probabilité extrinsèque de l'autorité, la première solution est plus facile à soutenir en bonne rigueur de raisonnement, d'après les principes théologiques qui dominent toute cette matière de la restitution et réparation d'injustice, et d'après lesquels la restitution *ob damnificationem* doit être considérée comme la *peine* due à une faute et par là même

proportionnée à la plénitude de sa délibération et à sa gravité. Or, il est certain que si l'on veut, par exemple, admettre un péché véniel par douzaine d'ardoises cassées, pour cent douzaines ou aura cent péchés véniels dont, la somme ne constituera pas un péché mortel, ni donc une obligation grave à titre de peine correspondante, encore que la somme des dégâts atteigne une valeur considérable[1].

Si le propriétaire de la maison mise à mal est obligé de tirer 200 francs de sa poche, c'est là un fait *per accidens*, tout comme il arriverait dans le cas du même propriétaire dont la maison aurait été brûlée, avec un simple péché véniel devant Dieu de la part de l'incendiaire. La comparaison que l'on fait avec le cas de détention d'une somme de 200 francs appartenant à autrui ne tient pas debout. Le principe *res clamat domino* a son application ici, ce qui change totalement la question. Encore est-il que s'il s'agissait d'une somme de 200 francs, accumulée par suite de petits vols, tous véniellement coupables en soi, sans acte pleinement délibéré ni aucune faute grave dans la série, si cette somme était dépensée, ne subsistant plus *in se* ni *in æquivalenti* entre les mains de l'indélicat personnage qui l'aurait ainsi petit à petit dérobée et dépensée, l'obligation de restituer ne serait ni plus ni moins *sub gravi* que dans le cas qui nous occupe actuellement. Nous retomberions alors, en effet, dans une simple question de damnification, qu'il faudrait résoudre d'après les principes spéciaux à ce genre de restitution.

Donc, de très bons auteurs récents, parmi lesquels Lehmkuhl (I, 968) n'obligeraient pas *sub gravi* notre tireur à restituer. Cette manière de voir a certainement sa probabilité très suffisante; mais nous croyons qu'il vaudra toujours mieux s'en tenir à la solution sévère, beaucoup plus commune et probable, qui sera d'ailleurs pratiquement parlant la seule applicable dans l'immense majorité des cas.

Il est, en effet, ainsi que le remarque Lehmkuhl, bien difficile de rencontrer un homme en qui se réalise la présente hypothèse, un homme qui soit assez peu réfléchi et arrive à oublier assez ses méfaits antérieurs, habituels, continus, sur la même matière, à l'endroit de la même personne, pour n'avoir à aucun instant, au moins *in confuso*, le sentiment du tort grave dans son ensemble, dont il est l'auteur responsable. Il arrivera toujours fatalement une heure, une séance de tir où Pierre aura plus ou moins confusément conscience des proportions sérieuses que peut prendre l'addition de ses dégringolades d'ardoises successives ; et alors il se trouvera constitué en péril de faute grave, s'il passe outre, d'où ensuite pour lui obligation de réparer le dommage, *sub gravi*.

2e Cas. — Pierre, tireur habile, et fort peu scrupuleux sur le chapitre de la propriété privée, exerce de temps en temps la sûreté de son coup d'œil sur les cibles vivantes qu'il rencontre par hasard dans sa route. C'est ainsi qu'il a déjà sur la conscience cinq chats du voisinage, un très joli serin échappé de sa cage, trois pigeons domestiques, voire même, à défaut de cibles vivantes, quelques cloches à melons, trois carreaux de vitres, deux cantaloups, bon nombre de pommes, poires, abricots, etc., qu'il a infiniment de plaisir à « descendre » sans se préoccuper le moins du monde des différents propriétaires dont il lèse ainsi, en détail et en matière légère, la propriété. A quoi sera-t-il tenu en fin de compte, quand la somme des dommages ainsi causés, un peu n'importe où et à n'importe qui, aura atteint les limites d'une valeur grave, objet suffisant de péché mortel en fait d'injustice ?

Réponse. — On pourrait ici examiner à nouveau toutes les hypothèses étudiées précédemment, et leur donner les mêmes solutions. Inutile de nous répéter. Il y a lieu cependant de faire une remarque importante. Chaque propriétaire n'étant lésé que légèrement, l'obligation de restituer s'impose évidemment moins encore que dans le cas d'un tort grave causé à une seule personne. Aussi, en pareil cas, mettrions-nous plus volontiers en pratique l'opinion bénigne qui exempte de l'obligation de réparer, *sub gravi*, l'auteur de tous ces différents dommages, dont chacun a été causé avec faute vénielle mais à propos desquels aucune faute mortelle n'a été commise, ni au début, ni à la fin. Il va sans dire qu'en tout ceci il faut sous-entendre toujours l'obligation de réparer au moins *sub levi*, s'il y a eu dommage causé par acte humain pleinement délibéré.

3e Cas. — Pierre est un chasseur enragé, et non sans raison se fait gloire d'être un tireur fort habile. Tous les ans, pendant la période de la chasse, il s'applique à abattre force pièces de gibier, poil et plumes. Mais quand le gibier ne donne pas, il lui en coûte de laisser trop longtemps son fusil chargé; par amour de l'art et pur dilettantisme de tireur qui tient à faire montre de son talent devant la galerie, il mitraille la première cible venue qui se trouve à bonne portée, sans souci aucun du respect dû au droit de propriété.

Au bout de plusieurs années il se prend à réfléchir; l'addition de ses méfaits l'inquiète un peu. Sans doute, pour chaque saison de chasse, bien qu'il ait eu conscience de pécher véniellement, il sait cependant n'avoir pas causé un tort grave à autrui, deux ou trois poules peut-être, un vilain chat, quelques pies apprivoisées, peut-être aussi quelques troncs d'arbres mis à mal par ses chevrotines quand, faute de mieux, il s'est amusé à en faire des cibles improvisées, et c'est tout; dégâts

[1] Nous laissons ici de côté le cas, très spécial et beaucoup plus difficile, des responsabilités et obligations de conscience que peut engendrer l'acte de dommage véniel il est vrai, mais accepté en pleine délibération et parfaite volonté avec toutes ses conséquences réelles objectives.

légers en somme, mais qui souvent répétés ont atteint une valeur totale assez considérable. Est-il tenu à restituer?

Réponse. — Non, au moins *sub gravi*, pour cette raison qu'il y a eu entre les dommages légers une interruption suffisante pour empêcher leur réunion réelle ou morale en une matière grave unique. Point de doute là-dessus chez les moralistes. On peut discuter sur la longueur de l'intervalle requis pour la séparation suffisante des cas isolés de damnification; mais quand cette séparation est certaine, quand il n'y a pas eu union et pour ainsi dire continuité des parties pour constituer un tout, comme dans les deux cas de conscience précédents, où nous avons toujours supposé cette condition, on ne voit pas en vertu de quel principe il serait possible d'imposer *sub gravi* la restitution, la matière restant de tout point légère, et la faute subjective du chasseur aussi.

Cette considération a pratiquement beaucoup d'importance. Il paraît très difficile de n'avoir pas un peu, *in confuso*, conscience d'une faute grave d'injustice quand, dans la réalité des faits, les petits dommages se succèdent rapidement, sont *du même ordre*, s'additionnent tout naturellement, et constituent une sorte de groupe qui ne peut pas ne pas sauter aux yeux de quiconque n'est point absolument aveugle ou de conscience totalement obtuse.

Au contraire, il arrive très fréquemment qu'un dommage léger, causé aujourd'hui, n'est dans son genre suivi d'aucun autre pendant plusieurs mois, par exemple; puis, survient une occasion sans relation avec la première, d'où nouvelle tentation et nouvelle injustice légère; et ainsi de suite sur un assez long espace de temps, sans union morale aucune de tous ces petits torts entre eux.

Le temps même n'est pas toujours un facteur indispensable de cette séparation. Si ces torts sont d'ordres très différents, de manière à ne s'ajouter vraiment les uns aux autres ni dans la réalité, ni dans l'intention du délinquant, la solution est la même : point d'obligation de réparer, *sub gravi*. Voilà à quoi il faut bien songer en pratique avant de donner une réponse décisive aux gens qui consultent.

Nous n'insistons pas autrement sur ce point, notre correspondant ayant pris soin de nous dire que dans la question qu'il soumet à notre examen les dommages s'unissent entre eux pour former un tout, *coalescunt in unum*.

4e Cas. — Pierre est un enfant étourdi, sans réflexion, ou, si l'on veut, un adulte qui, pour des raisons quelconques (oubli, inadvertance, ignorance, etc.) ne commet vraiment pas devant Dieu de faute théologique délibérée dans les différents cas énoncés jusqu'ici. Il n'a que des notions confuses et très insuffisantes sur le respect dû aux animaux apprivoisés, et de bonne foi il tient les chats pour bêtes nuisibles, bonnes à détruire partout où on les rencontre. A quoi est-il tenu, si le dommage s'élève finalement à une valeur grave?

Réponse. — A rien du tout, pour cette excellente raison que son action damnificatrice manque d'une des conditions absolument requises pour entraîner obligation de restituer : elle n'est pas théologiquement coupable. Rien à ajouter à la formule très claire de cette solution universellement admise en théologie morale.

Il peut se faire que les circonstances spéciales énoncées dans ces quatre différents cas de conscience, se trouvent plus ou moins réunies et mélangées dans un seul. Nous avons tenu à les étudier séparément pour mieux éclaircir les solutions. C'est au moraliste de distinguer dans quelle mesure il convient de faire entrer ces éléments de solution dans l'appréciation d'un fait donné en particulier. Nous sommes là en présence d'un des plus difficiles problèmes de la théologie morale. Il convient, sur le terrain de la pratique, de ne s'y aventurer qu'avec beaucoup de précaution et en bonne connaissance de cause, surtout quand il s'agit de justifier la solution adoptée, devant des gens peu versés dans les discussions théoriques de ce genre et que scandalise assez facilement le fameux principe, d'après lequel on n'est tenu en conscience à réparer le tort fait à autrui qu'autant qu'on a en conscience péché devant Dieu à l'instant où on l'a commis. On est tellement habitué à voir ces réparations imposées au for externe par la loi civile qu'on a vite fait d'en conclure que tout dommage entraîne pour son auteur obligation de restituer : la maxime est vraie au for externe, *post sententiam judicis ;* elle est fausse, au moins dans sa généralité, au for interne. Les explicatious et solutions données ci-dessus en sont la preuve.

Q. — « *Je m'accuse de tous les péchés de ma vie passée,* » paraît être une accusation suffisante pour que l'absolution tombe sur tous ces péchés déjà confessés et déjà remis.

1° Ballerini enseigne cela comme certain (Apud Gury, *Pœnit.* n° 421, not. 6). L'*Ami du Clergé* (17 juin, page 467) n'admet pas la preuve développée par Ballerini. Cependant Scavini, qui n'admet pas la thèse de Ballerini, admet lui-même la valeur de son argumentation sur le point fondamental : « Concedatur confessionem genericam per se validam esse, cum essentia sacramenti semper una sit, neque mutetur pro casuum varietate » (*De Pœnit.* n° 305).

Il ajoute, il est vrai, « negandum tamen eam esse licitam ». Mais, dès qu'on est forcé d'abandonner le terrain de la validité du sacrement, et qu'on n'argumente plus que de la licéité, il faudra bien reconnaître, d'après les principes du probabilisme, que, si la thèse des adversaires est probable, elle est, par le fait même, *tuta in praxi*.

2° Il est difficile de nier que la thèse soit probable. *Intrinsece :* Les arguments de part et d'autre sont exposés dans la note de Ballerini. *Extrinsece :* La question n'a pas été discutée *ex professo* par les anciens auteurs. Scavini n'en cite aucun. Il cite en faveur de son opinion la *Revue théologique* de Tournay, *Vindiciæ Alphonsianæ* et Berardi, qu'il avoue avoir passé depuis à l'autre opinion.

Parmi les auteurs modernes, que j'ai consultés, d'Annibale (t. III, n° 302) affirme tous les principes mis en avant par Ballerini et qui justifient sa thèse ; Frassinetti traduit par Fourez dit d'abord (t. II, page 9) :

« D'après le sentiment de beaucoup de théologiens, l'accusation tout à fait générale ne suffirait pas à la validité du sacrement de pénitence. » Mais le traducteur met en note : « Ce sentiment, en tant qu'il met en doute la validité du sacrement comme manquant d'un élément essentiel, est maintenant abandonné ». L'auteur lui-même termine ce chapitre en disant que « Ballerini soutient et prouve par de solides arguments que la confession faite d'une manière générale est à la rigueur suffisante pour la validité du sacrement. »

Palmieri discute la valeur de ces mêmes arguments et les trouve aussi très solides, (note *a*, Ballerini, t. v, page 211).

3° Comme je le disais, les anciens théologiens n'ont pas examiné la question spéciale qui nous occupe. Suarez (*Sacram. Pœnit.* D.XXIII, sect. I) examine cette autre question jadis discutée, *quæstio gravis*, dit-il : « Quando pœnitens jam loqui non potest, nec speciale aliquod peccatum explicare, sed signum tantum facit se peccasse et desiderare absolvi, an id sufficiat ut absolvendus sit ? Plures theologi negant. Ratio præcipua est quia illa non est confessio. Ubi autem non est confessio neque absolutio esse potest. » Pour lui, il affirme « esse ibi veram confessionem et quæ sufficiat ad absolutionem. » Voici ses principales raisons :

« 1ª (n° 6). Accusatio interior quam homo facit Deo per generalem recognitionem offensionis divinæ, est adeo vera, ut si accedat perfecta detestatio, sufficiat ad remissionem peccati ; ergo similis exterior confessio facta homini, ut locum Dei tenenti, habebit veram rationem accusationis, quando major fieri non potest. (Pour notre thèse spéciale, nous dirions : *Quando major fieri debere non probatur*).

« 2ª (n° 7). Per illam datur confessori specialis notitia, quam antea non habebat, tum quia prius non sciebat in hoc foro, et postea scit ; tum etiam quia aliud est scire alterum peccasse, aliud vero scire alterum recognoscere et cum dolore subjicere clavibus sua peccata, ut remittantur ; et hæc notitia specialis ibi confertur. Ergo nihil deest ibi ad veram rationem accusationis. Nam quod ex parte rei de qua fit accusatio debeat esse distincta, et quod hoc omnino sit de essentia, nulla sufficienti ratione probatur. »

Toute cette argumentation renverse d'avance les raisons alléguées par Scavini,

4° Scavini et les *Vindiciæ Alphonsianæ* renvoient, il est vrai, à un texte de saint Liguori (*Hom, apost.* tractat. ultim. *de Recidiv.* n° 9). Mais ce texte ne se rapporte pas à la question présente. Saint Alphonse examine le cas de ces pénitents qui s'accusent toujours des mêmes péchés véniels sans aucune sorte d'amendement. Il est bien à craindre, dit-il, que plusieurs de ces confessions soient sacrilèges ou au moins invalides faute de contrition et de ferme propos. « Propterea curet confessarius, si pœnitentem vult absolvere, aut eum disponere ad dolendum præsertim de aliqua levi culpa, a qua magis ille horreat ; aut ei insinuare ut confiteatur de aliquo peccato graviori vitæ anteactæ, ut habeat materiam certam super qua inniti possit absolutio. »

Il est évident par tout le contexte que « materia certa » se rapporte ici à une contrition et un ferme propos suffisants qu'il s'agit d'obtenir pour rendre certaine la matière nécessaire du sacrement. C'est afin d'obtenir cette contrition et ce ferme propos suffisant que saint Liguori conseille au confesseur, ou d'attirer l'attention du pénitent sur un péché véniel en particulier, « a qua magis abhorreat, » ou mieux de lui faire confesser un péché des plus graves *(graviori)* de sa vie passée au sujet duquel un pénitent pieux a certainement la contrition et le ferme propos.

C'est pourquoi les personnes pieuses qui se contentent de cette formule générale à la fin de leurs confessions, *Je m'accuse de tous mes péchés passés*, rappelant ainsi la période ou les périodes de leur vie qu'elles auraient passées en état de péché mortel, entrent parfaitement dans la pensée de saint Alphonse de Liguori. Car rien n'est plus facile que de s'exciter ainsi à la contrition, en se rappelant la miséricorde de Dieu à notre égard, *misericordiæ Domini quia non sumus consumpti ;* et comme la validité de l'accusation générale ne peut être mise en doute, l'absolution portera sur l'ensemble des péchés accusés avec ce sentiment de contrition.

R. — Les observations qui précèdent nous ont été adressées non comme au rédacteur de l'*Ami du Clergé*, mais comme au prêtre théologien, l'auteur de cet écrit jugeant que les raisons pour et contre ont été suffisamment exposées dans l'article du 17 juin. Mais il nous a semblé qu'il ne serait pas sans utilité pour nos lecteurs d'avoir sous les yeux cette instance et les réponses que nous pourrons y faire.

Ad I. Nous ne reviendrons pas sur la réponse que nous avons faite à la raison fondamentale de Ballerini. Elle vaut aussi bien pour Scavini, qui d'ailleurs n'a pas cru la raison assez péremptoire pour adopter l'opinion de Ballerini.

Mais comme Scavini, pour échapper à la conclusion de Ballerini, se rejette sur la licéité et que notre vénéré confrère se base sur ce qu'il s'agit d'une question de licéité pour en conclure que l'opinion de Ballerini, étant probable, est, par le fait même, *tuta in praxi*, il est nécessaire que nous traitions à fond une question que nous avions à dessein laissée de côté dans notre article précédent.

Peut-on, dans la matière présente, distinguer entre validité et licéité ? Nous répondons négativement.

La validité répond à l'essence du sacrement ; la licéité répondrait au précepte divin.

Comment savons-nous ce qui appartient à l'essence du sacrement de Pénitence ? Par les paroles de l'institution interprétées par l'Eglise.

Comment connaîtrions-nous le précepte divin concernant la licéité ? Par les mêmes paroles de l'institution et la même interprétation de l'Eglise.

Y a-t-il, dans les paroles de l'institution et dans l'interprétation que l'Eglise leur a donnée, une indication quelconque autorisant à distinguer entre ce qui est nécessaire pour l'essence et la validité et ce qui ne serait nécessaire que pour la licéité ? On aurait beau presser en tout sens les paroles de l'institution et l'interprétation qu'en donne le Concile de Trente par rapport à la confession, on n'arriverait jamais à en faire sortir une seule apparence de distinction. Si le pécheur doit se confesser, c'est parce que l'institution divine l'exige. S'il doit confesser tous les péchés mortels dont il a conscience, c'est en vertu de la même institution divine. S'il doit ajouter les circonstances qui changent l'espèce du péché, c'est toujours en vertu de la même institution divine. « Ex *institutione* sacramenti Pœnitentiæ jam explicata, dit le Concile, universa Ecclesia semper intellexit, institutam etiam esse a Domino *integram peccatorum confessionem*... Ex his colligitur... Colligitur præterea... » (Sess. XIV de Pœnit., c. V.). Institution divine du sacrement et

institution divine de la confession entière ou intègre, c'est-à-dire de tous les péchés mortels dans leur espèce, leur nombre et les circonstances qui en changent l'espèce, sont une seule et même chose. D'où l'on doit conclure que tout ce qui est exigé par le Concile, la confession des péchés selon l'espèce et le nombre, appartient à l'essence du sacrement, sans que rien permette de supposer que l'institution divine se bornerait à la confession générale des péchés et que l'accusation spéciale ne serait que l'objet d'un précepte positif.

On dira peut-être : La distinction que l'Eglise n'a pas faite dans l'exposé de sa doctrine, elle l'a faite dans sa pratique. Car elle tient pour suffisante et valide en certains cas l'accusation générale et non spécifique des péchés mortels, par où elle donne pratiquement à entendre que cette accusation suffit à l'essence de la confession. Dans les autres cas elle la tient pour insuffisante. D'où vient cette différence, sinon d'un précepte qui presse dans ces derniers cas ? Car dans tous les cas l'essence est la même ; s'il est plus exigé dans un cas que dans l'autre, ce ne peut être qu'en vertu d'un précepte.

A ce raisonnement nous répondrons que dans tous les cas la confession intègre, telle que l'exige le Concile de Trente, est obligatoire et appartient à l'essence du sacrement ; mais que, l'intégrité matérielle étant impossible, l'intégrité formelle suffit : ne pouvant accuser d'une manière déterminée tous ses péchés mortels, le pénitent fait tout ce que Dieu lui demande en ne les confessant qu'en général ; mais qu'il est tenu de faire tout ce qu'il peut, non seulement pour que sa confession soit licite, mais pour qu'elle soit valide.

S'il y avait une accusation générale suffisante pour l'essence et la validité du sacrement, on devrait trouver des cas, au moins possibles, où en ne se confessant que d'une manière générale quand on pourrait le faire en détail, on obtiendrait néanmoins le pardon de ses péchés. Mais on ne connait aucun cas de ce genre. Au contraire, dans tous les cas possibles, ce qui suffit pour la validité suffit pour la licéité, et ce qui est requis pour la licéité est aussi requis pour la validité.

Quand le moribond ne peut s'accuser que d'une manière générale et même par simples signes, sa confession est licite et valide dans une seule et même mesure qui est celle de la possibilité : le moribond doit s'accuser autant qu'il lui est possible ; mais il lui est licite de ne le pas faire au-delà puisqu'il ne le peut ; et sa confession est valide quand il a été jusqu'aux limites du possible. Sa confession est donc valide pour autant qu'elle est licite, et licite pour autant qu'elle est valide. Quand le pénitent, sans être réduit à cette impuissance absolue, se trouve dans l'impossibilité d'accuser tous ses péchés mortels et ne saurait en accuser que quelques-uns, sa confession est à la fois licite et valide dans la mesure où elle est possible : licite dans les limites où elle est valide, valide dans les limites où elle est licite. Quand l'accusation spéciale et complète est possible, elle n'est ni licite ni valide si elle n'est spéciale et complète.

Par cette explication, nous revenons à une pensée que nous avons déjà formulée dans notre précédent article et qui est diamétralement opposée à la raison fondamentale du P. Ballerini et de ceux qui marchent à sa suite, savoir, que ce qui suffit dans un cas, dans le cas d'impossibilité, pour l'essence du sacrement ne suffit pas dans les autres cas. Comme cette assertion paraît contraire à ce principe philosophique que les essences des choses sont immuables, arrêtons-nous un peu à ce qui constitue, quant à l'accusation, l'essence du sacrement de pénitence ; nous pourrons nous expliquer comment, l'essence restant la même, il faut pourtant plus dans un cas que dans l'autre.

Le sacrement de la Pénitence a été institué par Notre-Seigneur comme un tribunal dans lequel le prêtre siège comme juge ; le pénitent comparaît comme justiciable, comme coupable, comme accusateur et comme témoin ; la cause à juger, ce sont les péchés du pénitent et ses dispositions. Si le juge n'avait qu'à condamner, l'accusation seule des péchés suffirait ; mais le pénitent ne vient pas s'accuser pour subir une condamnation, il vient tout au contraire pour obtenir le pardon, qui ne peut lui être octroyé s'il ne se repent de ses péchés. Voilà pourquoi il faut la contrition du péché accusé pour que le péché soit matière valide de l'absolution, qui seule, à proprement parler, est la sentence sacramentelle.

D'institution divine, comme l'enseigne le Concile de Trente, il ne peut y avoir de sentence sans instruction de la cause, instruction qui peut s'étendre à tous les péchés, mais doit s'étendre nécessairement à tous les péchés mortels non encore confessés.

Cette instruction ne sera pas telle qu'elle soit suffisante à l'absolution si elle ne soumet au pouvoir du confesseur tous les péchés mortels non encore confessés, et si elle ne les lui soumet en tant que désavoués et détestés. Il en résulte que le pénitent comme témoin doit, pour la validité de l'absolution qu'il sollicite, faire complète enquête et exacte dénonciation de tous ses péchés mortels et attester la contrition qu'il a de chacun d'eux.

Comme le pénitent est le seul accusateur et le seul témoin juridique, toute l'enquête se borne à ses déclarations ; nul autre ne peut être appelé soit pour les compléter, soit pour les contrôler. Il doit les livrer telles d'une part que les réclame l'institution divine, telles d'autre part qu'il lui est possible de les donner, de telle sorte qu'il ne soit rien exigé de lui au-delà de ce qu'il peut. On ne concevrait pas un sacrement institué pour la justification de tous les pécheurs et exigeant de beaucoup d'entre eux ce qu'il leur est impossible de donner. Il en serait ainsi notamment s'il était exigé, pour la validité du sacrement, que la confession fût matériellement intègre dans tous les cas.

Cette considération fait comprendre comment, d'institution divine, pour l'essence et la validité du sacrement, la confession doit être intègre : matériellement intègre, s'il se peut, et seulement formellement intègre, quand elle ne peut l'être matériellement ; comment, l'institution divine et l'essence du sacrement restant les mêmes, il est exigé, pour l'essence et la validité, davantage dans un cas et moins dans un autre : tout quand c'est possible, la quantité possible quand le reste est impossible. Et cette différence ne change rien à l'essence du sacrement parce que, dans un cas comme dans l'autre, il appartient à l'essence que le pénitent accuse tous ses péchés dans la mesure et les limites où il le peut.

Si, quand il le peut, le pénitent n'accuse pas tous ses péchés mortels non encore remis par l'absolution, il ne désobéit pas seulement à un précepte, mais il omet une condition essentielle requise à la validité parce qu'elle appartient à l'essence du sacrement, comme on peut le conclure du texte du Concile de Trente.

S'il se trouve dans l'impossibilité physique ou morale d'accuser quelque péché mortel, il satisfait aux conditions de la validité du sacrement en accusant les autres. Mais s'il n'accusait pas tous ces derniers, sans exception, il n'accomplirait pas les conditions essentielles à la validité, parce que son accusation ne serait pas conforme à l'institution divine.

S'il est mis dans l'impossibilité de s'accuser en détail, l'accusation générale suffit à l'essence du sacrement, parce qu'il fait l'instruction de la cause comme il le peut, aussi parfaitement qu'il le peut.

Avec cette explication bien claire et toute simple, on n'a plus aucune difficulté à expliquer pourquoi en cas de nécessité ou, pour mieux dire, d'impossibilté, l'accusation générale suffit, tandis qu'elle ne suffit pas en dehors de ce cas. On n'a plus besoin d'imaginer un précepte divin s'ajoutant à l'institution divine, précepte dont l'existence est impossible à prouver. On évite aussi le très grave inconvénient de répandre dans l'Eglise une opinion qui, tôt ou tard, finirait par être pernicieuse. Si, en effet, il suffit à l'essence et à la validité du sacrement qu'on s'accuse en général de ses péchés mortels, il sera facile à ceux qu'embarrasse une accusation délicate, de trouver une raison pour se dispenser d'accomplir le précepte de l'intégrité de la confession, et cela au grand détriment de leur âme.

Il n'y a donc pas à distinguer entre validité et licéité en matière de confession des péchés mortels non encore accusés.

Qu'on ne nous objecte pas que nous ne parlons dans ce qui précède que de péchés mortels non encore accusés, qui sont matière nécessaire de la confession, tandis que nous devrions parler des péchés déjà accusés et absous. Nous ne faisons que suivre les auteurs auxquels nous répondons, sur le terrain même où ils se placent. C'est en effet dans la confession des péchés mortels non encore absous qu'ils cherchent le fondement de leur distinction entre la validité et la licéité. Si ce fondement croule, toute leur théorie tombe du même coup, même dans son application aux péchés déjà confessés.

Mais nous ne voulons pas éluder la difficulté, et nous allons examiner ce qu'il en est des péchés qui ne sont pas matière nécessaire de la Pénitence, c'est-à-dire des péchés véniels et des péchés, mortels et véniels, déjà remis par l'absolution.

Au point de vue du sacrement de pénitence, il y a entre ces péchés et les péchés mortels non encore remis cette différence capitale qu'on n'est pas obligé de les accuser, qu'on peut accuser l'un et ne pas accuser l'autre sans que la validité du sacrement soit compromise.

Mais quand on veut que ces péchés soient de nouveau soumis au jugement du confesseur, ils sont dans les mêmes conditions que les péchés mortels non encore remis, et ils doivent être spécifiquement accusés, sauf une différence assez notable en ce qui concerne les péchés déjà remis par l'absolution.

Cette différence se tire de la nature même du sacrement institué sous forme de jugement. Quand une cause vient pour la première fois, l'instruction doit être faite avec tout le soin nécessaire pour tout le détail de ce qui doit faire l'objet de la sentence. Mais quand la même cause revient sans aucun élément nouveau, uniquement pour qu'une nouvelle sentence nécessairement conforme à la première, affermisse par la grâce sacramentelle l'effet de la première, on conçoit que l'instruction puisse être moins détaillée et qu'elle reste indéterminée, sauf sur l'espèce générale des péchés soumis de nouveau à l'absolution.

Ad II. L'opinion qui tient pour suffisante l'accusation purement générale des péchés passés est-elle vraiment et sérieusement probable et peut-on la suivre avec sécurité dans la pratique?

Notre distingué contradicteur le pense. Il lui accorde la probabilité *intrinsèque*, se référant aux arguments formulés par Ballerini. Nous croyons avoir montré que ces arguments ne sont pas valides ; en conséquence nous n'accordons pas à cette opinion la probabilité intrinsèque.

Il lui attribue aussi la probabilité *extrinsèque*. Les auteurs qu'il cite en dehors de Ballerini sont certainement de graves théologiens, et leur autorité personnelle s'ajoute à celle du P. Ballerini lui-même, laquelle est déjà considérable.

Mais, comme tous ces auteurs récents se fondent ou sur l'autorité personnelle de Ballerini ou sur sa raison principale, l'autorité de chacun d'eux et de tous collectivement n'est pas supérieure à celle du P. Ballerini. Or nous avons vu que son autorité est ici sans valeur, parce que la raison sur laquelle il s'appuie est caduque.

Ad III. Les raisonnements de Suarez, si on les généralise et qu'on les applique à tous les cas, peuvent effectivement appuyer le sentiment que nous combattons. Mais en les généralisant, on les

étend au-delà des limites que lui-même leur a tracées, puisqu'il les restreint aux cas d'impossibilité.

Ad IV. Quoi qu'il en soit du but pour lequel saint Alphonse recommande aux confesseurs de faire accuser soit un péché véniel dont le pénitent a plus de regret, soit un péché mortel de la vie passée, on ne saurait nier qu'il ne demande cette dernière accusation en termes qui signifient une accusation spécifique. En effet, il ne dit pas simplement qu'on accuse en général les péchés de sa vie passée, mais « un péché spécial *contre quelque précepte* ». Notre excellent confrère n'a pas reproduit, dans sa citation, ces derniers mots qui caractérisent de la façon la plus claire la pensée de saint Alphonse : « Aut ei insinuare, ut confiteatur de aliquo peccato graviori vitæ anteactæ *contra aliquod præceptum* (sufficit enim ut confiteatur in generali absque numero), ut habeat *materiam certam* super qua inniti possit absolutio » (loc. cit.). On peut dire que saint Alphonse n'a pas traité *ex professo* la question qui nous occupe ; mais on a raison de le citer en faveur de l'accusation spécifique de quelque péché plus grave de la vie passée pour assurer la matière de l'absolution.

Ici notre respectable contradicteur fait remarquer que l'expression « materia certa » se rapporte à la contrition et au ferme propos, plutôt qu'à l'accusation elle-même, insinuant, bien qu'il ne le dise pas, que cette disposition intérieure peut bien se produire sans l'accusation extérieure du péché qui en est l'objet, et qu'ainsi le but est obtenu sans accusation du péché. Nous n'avons qu'à répondre que cette manière d'interpréter le texte de saint Alphonse est étrangère et même contraire à sa pensée, comme on le voit à la simple lecture. Le saint Docteur veut procurer une *matière certaine* parce qu'un vrai péché, même accusé, n'est pas matière valide à l'absolution si l'accusation n'est accompagnée de la contrition nécessaire, et qu'il est matière douteuse s'il est douteux que la contrition accompagne l'accusation. Pour procurer cette matière certaine, il propose ou de disposer le pénitent en lui faisant concevoir la contrition au sujet de quelque péché véniel accusé qu'il puisse regretter davantage, ou de l'engager à *accuser* quelque péché plus grave de sa vie passée et de l'accuser en tant que contraire à quelque précepte, c'est-à-dire spécifiquement, bien que cette accusation reste générale quant au nombre et à l'accusation précise de tel péché déterminé. Si le saint Docteur avait tenu pour suffisante l'accusation purement générale des péchés passés, sans aucune spécification, il n'aurait pas manqué de le dire et de le dire clairement.

Conséquemment les personnes pieuses qui veulent suivre la seconde moitié de l'avis de saint Alphonse, doivent accuser quelque péché de leur vie passée et ne pas se contenter de la formule générale : « Je m'accuse de mes péchés passés » ; à moins que cette accusation ne soit spécifiée pour le confesseur par la connaissance qu'il en a.

Nous concluons en rappelant les règles pratiques en rapport avec notre sentiment :

1° Il n'y a jamais obligation de confesser d'aucune manière les péchés mortels déjà accusés et remis par l'absolution, ni les péchés véniels quels qu'ils soient ;

2° Quand il s'agit d'assurer la matière de l'absolution, soit parce que la confession ne présente aucun péché certain, soit parce que la contrition d'aucun péché véniel accusé n'est certaine, il faut l'accusation spécifique de quelque péché certain dont on ait la contrition, bien que cette accusation puisse rester générale quant au nombre et aux circonstances ;

3° Quand on veut s'assurer le bénéfice de l'absolution pour les péchés de la vie passée, il ne suffit pas de les accuser en général, d'une manière tout à fait indéterminée : « Je m'accuse de tous les péchés de ma vie passée, » à moins que le confesseur ne sache déjà, au moins en général, de quelle espèce de péchés il s'agit ;

4° Le confesseur, s'il n'a pas d'autre part une matière certaine, ne peut sans péché accorder l'absolution sur une accusation purement générale, parce que cette accusation ne fournit qu'une matière au moins douteuse et qu'en dehors du cas de nécessité pressante on ne peut administrer un sacrement avec une matière douteuse ; il faut alors, ou qu'il s'abstienne d'absoudre, ou qu'il obtienne une accusation spécifique ;

5° Quand la matière de l'absolution est certaine et qu'en outre le pénitent accuse en général et d'une manière purement indéterminée les péchés de sa vie passée, il n'y a pas à lui demander davantage pour l'absoudre.

Il y a tout avantage à suivre ces règles. Le confesseur ne risque pas de donner des absolutions nulles. Et le pénitent s'assure d'une manière certaine le fruit du sacrement ; d'ailleurs, il reste libre de revenir ou de ne pas revenir sur ses accusations passées.

P.-S. — Cet article était écrit quand nous avons reçu le second fascicule d'une publication très intéressante et d'une haute valeur que nous signalons tout de suite à nos lecteurs : Casus conscientiæ propositi et soluti Romæ ad Sanctum Apollinarem in cœtu Sancti Pauli Apostoli anno 1896-97. Publiés par les soins de Mgr Félix Cadène, prélat romain, à Rome, au bureau des *Analecta Ecclesiastica*.

Dans le premier cas de conscience de ce deuxième fascicule, la question qui nous occupe est résolue dans le sens contraire à celui que nous défendons.

Le R. P. Eschbach, auteur de la solution, s'appuie sur la raison formulée par le P. Ballerini et sur la distinction entre ce qui appartient à l'essence et ce qui est requis *sous peine de nullité* par le précepte divin. Nous pensons que ces deux fondements ne sont pas solides, et nous croyons l'avoir montré. Nous ne trouvons rien dans cette solution qui augmente à nos yeux la probabilité

intrinsèque de l'opinion que nous combattons ; mais au point de vue *extrinsèque*, la valeur du théologien auteur de la solution et la faveur qu'a rencontrée son travail auprès des membres distingués de la conférence de l'Apollinaire, seraient de nature à ébranler notre opinion si nous ne la croyions bien fondée en raison et seule sûre pour éviter des absolutions nulles faute de matière valide.

Q. — La bienveillance avec laquelle vous m'avez déjà donné une consultation importante me permet d'espérer que vous voudrez bien encore m'éclairer sur une difficulté imprévue qui se présente entre la famille du château de ma paroisse et moi, à l'occasion de la détermination de la place que devra occuper la statue de l'Enfant Jésus en l'honneur duquel sera érigée la confrérie de la Sainte-Enfance.

Il me semble que le n° 60, page 85, du *Traité des Confréries* de M. Tachy, est assez clair pour dissiper tout malentendu.

Il faut nécessairement un autel de confrérie. Or, suivant la définition acceptée généralement du mot autel, c'est un lieu où l'on peut célébrer la messe suivant les lois liturgiques. Bien entendu, je ne parle pas du sens strict et théologique du mot autel qui ne s'applique qu'à la pierre sacrée. Une crédence de dimension plus ou moins grande, scellée dans le mur et destinée à supporter une statue, à mon avis n'est pas un autel.

Or dans mon église, outre le grand autel, il y en a deux autres plus petits dédiés l'un à la sainte Vierge et l'autre à sainte Anne.

Mon projet serait de faire désigner par Monseigneur l'autel de la sainte Vierge comme autel de la confrérie. Il me semble que quelque soit l'autel choisi à cet effet, la statue du Petit-Grand doit y avoir sa place marquée, sans exclure toutefois la statue du saint ou de la sainte en l'honneur desquels l'autel a été érigé primitivement.

Mais comment harmoniser la présence de deux statues différentes sur l'autel de la confrérie ?

Pour vous mettre à même de comprendre la disposition actuelle de l'autel de la sainte Vierge, je dois vous faire observer que la statue de la sainte Vierge repose sur un socle scellé dans le mur, lequel socle est séparé du gradin supérieur de l'autel par une distance d'environ 0 m. 20.

Mon projet serait de placer la statue de l'Enfant Jésus sur le gradin supérieur de l'autel, soit à ciel ouvert, soit dans un tabernacle en verre, et d'élever celle de la sainte Vierge au-dessus de sa place actuelle jusqu'à une hauteur suffisante pour qu'il y ait une séparation très marquée entre la tête de l'Enfant Jésus et le socle de la sainte Vierge.

La famille du château n'est pas disposée à approuver ce projet pour les motifs suivants :

1° Ce serait détruire l'affectation spéciale de l'autel au culte de la sainte Vierge, ou du moins l'affaiblir aux yeux des paroissiens ;

2° Suivant les lois de l'Eglise il n'est pas permis de placer une statue de Notre-Seigneur Jésus-Christ au-dessous d'une statue de la sainte Vierge.

Pour ces motifs, malgré son désir ardent de voir s'établir la confrérie canoniquement, elle aimerait mieux, sans se préoccuper beaucoup de la nécessité d'un autel de confrérie, laisser l'autel dans son état actuel, et placer la statue du Petit-Grand sur un socle dans un endroit quelconque de l'église où l'on pût l'entourer le plus facilement possible d'ornements gracieux.

Qu'en pensez-vous ?

R. — Il y a deux difficultés dans l'exposé qui nous est fait.

1° En fondant une confrérie du Saint-Enfant Jésus à un autel dédié au culte de la sainte Vierge, n'est-ce pas détruire l'affectation de l'autel au culte de la sainte Vierge, ou du moins l'affaiblir aux yeux des paroissiens ?

C'est là une affaire locale qui ne peut être traitée qu'en tenant compte de l'esprit de la population. Mais, à notre humble avis, il ne nous semble pas qu'il puisse résulter un grand tort pour le culte de la sainte Vierge de la présence d'une statue de l'Enfant Jésus sur un autel consacré à Marie. Il y a d'abord cette présomption générale que jamais le culte rendu au Sauveur n'a fait tort à celui rendu à sa mère. En outre, Jésus et Marie sont toujours associés dans les mystères de la Sainte-Enfance et représentés ensemble, aussi bien dans la peinture religieuse que dans la pensée des fidèles, sans que l'un ait quoi que ce soit à souffrir de l'autre.

2° La loi de l'Eglise défend-elle de placer une statue de Notre-Seigneur Jésus-Christ *au-dessous* d'une statue de la sainte Vierge ?

Il y a une loi ecclésiastique défendant de représenter la sainte Vierge avec l'Enfant Jésus debout *devant ses genoux*, au lieu de le porter sur ses bras, comme le veut la tradition catholique. Cette loi est rappelée par la S. Congrégation de l'Inquisition dans une lettre du 28 février 1875, qu'on peut lire dans la *Nouvelle Revue théologique*, VI, p. 208 : « ...Huc demum subsequens Pontificis mandatum, ut simulacra seu picturæ cultui dicandæ repræsentare debeant virginem Puerum Jesum *non ante genua, sed ulna gestantem.* »

Une pareille défense se conçoit, parce que cette position crée précisément une sorte de *relation de sujétion* contraire à la vérité catholique, et peut donner naissance à une idée fausse que l'Eglise veut éviter.

Nous ne connaissons aucune défense relativement à la superposition *purement matérielle* d'une statue de la sainte Vierge à une statue de Notre-Seigneur, et nous ne pensons pas qu'il en existe une.

De fait, si elle existait, comment placer le crucifix sur un autel quelconque sur lequel se trouve une statue de la sainte Vierge ou d'un saint ? Il faudrait alors l'élever à une hauteur prodigieuse et lui créer un support, afin de lui donner la place la plus élevée.

De plus, l'Eglise permet positivement de placer la statue de Notre-Dame du Sacré-Cœur sur le même plan que la statue du Sacré-Cœur. En voici la preuve dans une décision de la S. Congrégation des Rites du 31 mars 1887, n. 5981 : « 1° Licetne applicare ad utrumque latus Sanctuarii, ita ut sibi invicem adversentur, effigies seu statuas Sacratissimi Cordis Jesu et Purissimi Cordis B. M. V. ?

« 2° Effigies Sacratissimi Cordis Jesu debetne potius collocari in medio altaris majoris loco tabernaculi, vel, si adest tabernaculum in quo asservetur Ss. Eucharistiæ sacramentum, in hujus posteriore parte ?